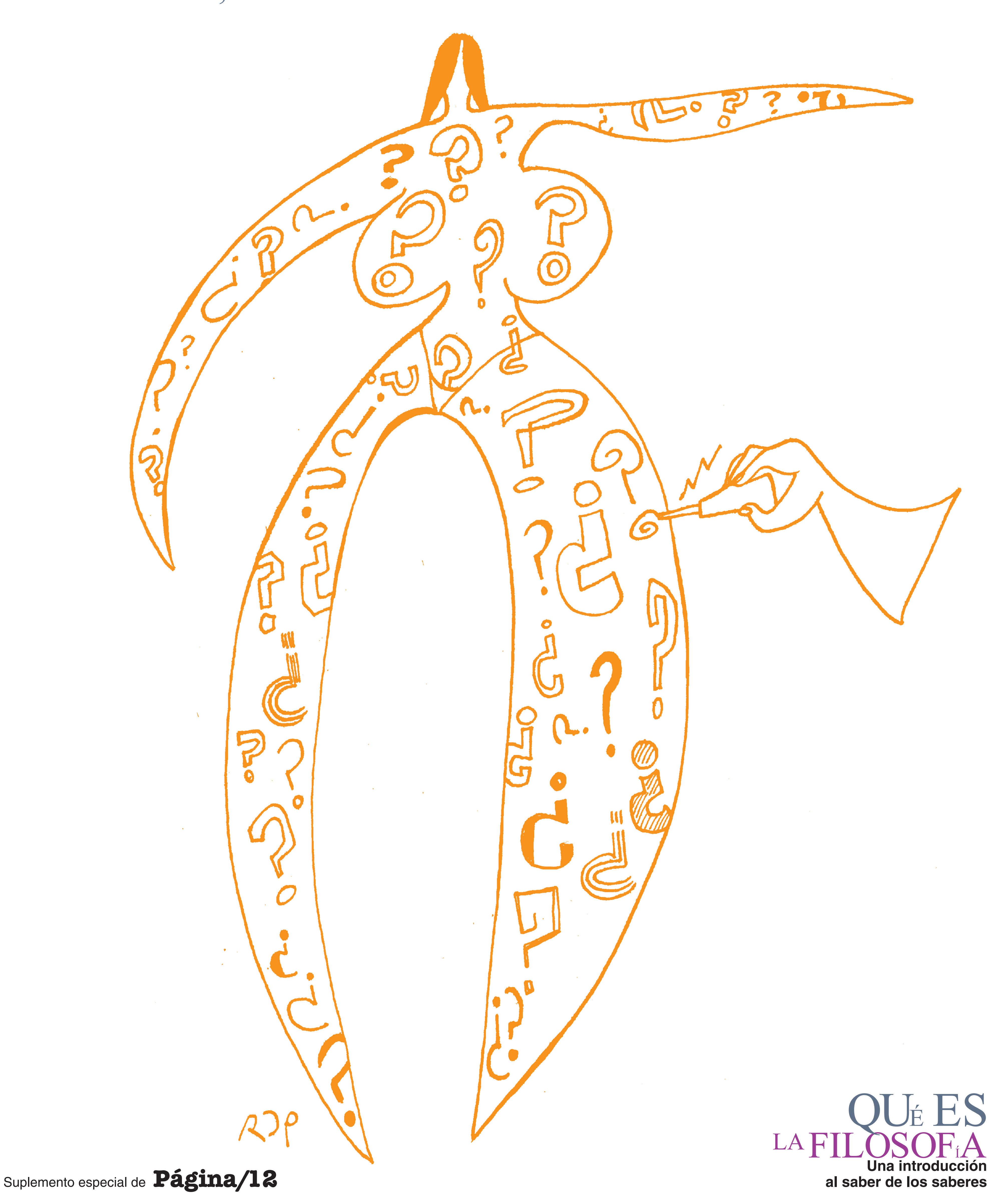
JOSÉ PABLO FEINMANN

LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

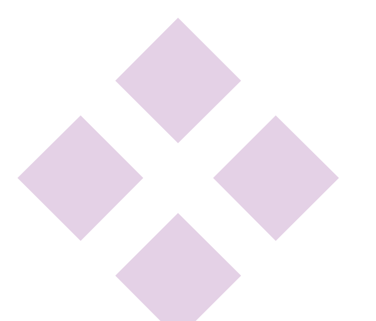
CLASE N° 8

HEGEL, DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO



Suplemento especial de Página/12

QUÉ ES LA FILOSOFÍA
Una introducción al saber de los saberes



Entramos en Hegel. Sé que algunos se dirán: a partir de aquí no entiendo nada. O también: si la mano –con estas clases– ya venía difícil, ahora se va a poner imposible. Es, entonces, el momento de hablar sobre las dificultades de la filosofía. Pocos filósofos son más oscuros que Hegel, quizá ninguno. ¿Qué hacer? Tengo la pasión de la claridad. La pasión de entender y hacerme entender. Pero no soy Mandrake, el Mago. O David Copperfield, por ser más actuales. Lo que es difícil es difícil. Sé que estas clases tienen destino masivo. Es complejo, entonces, dar en la tecla justa del *nivel de todos*. Sé dos cosas: 1) No hay saber filosófico sin esfuerzo; 2) Los que digan lo contrario venden vidrios de colores. Esa novela sobre Sofía o como se llame es una fantochada. Para saber eso, da lo mismo ignorarlo todo. Hay, ahora, en nuestro país, exitosas gestiones editoriales y mediáticas que parecieran lograr que todos entiendan todo. Sobre la historia argentina, por ejemplo. No creo en eso. Todos pueden entender todo si todos se esfuerzan. La comida masticada no la digiere uno. Y el Saber hay que digerirlo lentamente. Y eso lo tiene que hacer cada individuo, solo. Y hasta tiene que sentir el orgullo de hacerlo.

La *simplificación* de los temas no es lo que aquí se va a encontrar. Lo que sin duda se encontrará es la *claridad* en la exposición de los mismos. Pero exponer claramente lo que es difícil no es eliminarle la dificultad. En fin, voy a un ejemplo del que suelo valerme: un tipo le pregunta a Einstein qué es la teoría de la relatividad. Einstein se la explica. El tipo dice: "No entiendo. ¿Podría explicármela de modo más simple?". Einstein dice que sí y se la explica de modo más simple. El tipo vuelve a decir que no entiende y pide un modo todavía más simple. Así, diez veces. Diez veces Einstein simplifica la explicación de la teoría de la relatividad para que este señor la entienda. Por fin, el tipo exclama: "¡Ahora sí! ¡Ahora la entiendo!". Einstein dice: "Me alegro, pero ésa ya *no es* la teoría de la relatividad".

HEGEL Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Tornando explícita una de esas verdades que se han instalado (y, en este caso, bien) en los análisis filosóficos, Herbert Marcuse empieza su ensayo *Razón y revolución* diciendo que el idealismo alemán ha sido considerado como la teoría de la Revolución francesa. "A pesar de su agria crítica al Terror (escribe), los idealistas alemanes dieron unánimemente la bienvenida a la Revolución, llamándola aurora de una nueva era, y todos relacionaron los principios básicos de su filosofía con los ideales que ella representaba" (Marcuse, *RAZÓN Y REVOLUCIÓN, Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1967, p. 7. Hay nueva edición en Alianza Editorial). No erraba Marx cuando dijo eso que célebremente dijo: *los alemanes piensan lo que los franceses hacen*. Es cierto que Alemania se sentía orgullosa de la Reforma luterana e incluso la veía como antecedente de la Revolución francesa. Más cierto es que Alemania –en el comienzo del siglo XIX– seguía siendo una nación sin unidad, quebrada por conflictos internos, monárquica, lejos, muy lejos de los agitados eventos que le llegaban de Francia. Pero esto no habría de amedrentar a una cabeza de ambiciones universales como la de Hegel. Había, en principio, que tomar a Francia como concepto. Como surgimiento de una nueva era. Alemania –más tarde o más temprano– habría de encontrar los caminos de los nuevos tiempos. Los nuevos tiempos eran los de la burguesía. En Francia era la burguesía la que había hecho la Revolución y, en esa clase, se encarnaba el espíritu de la nueva aurora. La burguesía había llegado para quedarse y Hegel es quien habrá de pensar la universalización de la historia (que entenderá incluso como *acabamiento*) que la burguesía logra por medio de la toma de la Bastilla y la vehemente actividad de la guillotina. En Hegel, por otra parte, la crítica al Terror no restringe su entusiasmo por el *acontecimiento histórico-universal* que ha tenido lugar en el país vecino. Y este entusiasmo (si en algo se hubiera enturbiado) reverdece con la admiración que habrá de dispensarle al César de la burguesía: Bonaparte. "Según afirma Hegel (escribe Bernard Bourgeois), la *Fenomenología del espíritu* fue terminada la noche que precedió a la batalla de Jena" (*El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, p. 89). Esa batalla es, para Hegel, eso que –tal como a la Revolución francesa– él define como *acontecimiento histórico-universal*, es decir, un acontecimiento en que se depositan los fines últimos (teleológicos, es decir, con relación a los *fines* de la historia) de la historia humana. Parece que vio pasar a Napoleón a caballo y dijo que había visto "al Emperador, alma del mundo" (*Ob. cit.*, p. 89). Cito por última vez (¿será así?) a Bourgeois: "Hegel admira en Napoleón al restaurador racional del Estado, que ha sabido unir el principio de la centralización exigida por la soberanía estatal y el principio de la participación exigida por el espíritu de libertad propio de la época" (*Ob. cit.*, p. 89).

¿Qué tenemos hasta aquí? Tenemos a un filósofo alemán. Tenemos una revolución por medio de la cual la burguesía –aniquilando a la monarquía– se ha adueñado del poder total. Tenemos, entonces, a un filósofo que tiene que *pensar* ese acontecimiento. Su filosofía, en rigor, expresa ese acontecimiento y revierte sobre él otorgándole densidad conceptual. Quienes mejor piensan la Revolución francesa no son los franceses, son los alemanes. Y más exactamente: Hegel.

Hay un hecho: la burguesía tiene *todo* el poder. La filosofía, hasta entonces (o sea, *hasta Kant*), no había podido pensar *toda* la realidad. Kant no piensa la cosa en sí. Es incognoscible. No hay, en Kant, un saber total. No lo hay porque Kant se rinde ante el empirismo inglés. Los ingleses hicieron su revolución, pero la pensaron en la modalidad de lo mercantil: la pensaron desde la coseidad de la empiria. Al hacerlo, no la transformaron en un hecho universal. No expresaron lo que implicaba la revolución burguesa. Kant, al someterse al empirismo de Hume, queda preso de la empiria que se le debe ofrecer a la sensibilidad en la estética trascendental. Llamemos, ahora, sustancia a la empiria. Hegel, que viene a expresar un *poder total*, tiene que instaurar un *saber total*. Ni se preocupa por el empirismo inglés. Piensa más en Kant y en su incapacidad para apropiarse cognoscitivamente de la cosa en sí. De *toda* la sustancia. No hay cosa en sí para Hegel. La burguesía, con su gran Revolución, se ha apoderado de la cosa en sí. También debe hacerlo la filosofía. Que debe acceder a un conocimiento de la totalidad. Nada debe escapar –ahora– al poder del sujeto. ¿Cómo dar este paso? Para que el sujeto pueda apropiarse de *toda* la sustancia, la sustancia también tiene que ser sujeto. La sustancia no puede ser *otra cosa* del sujeto, así como el sujeto tiene que sustancializarse. Insistamos: Hegel quiere pensar toda la historia. Es el pensador que quiere entregarle a su pensamiento la sustancialidad de toda la historia humana. Pero –al permanecer dentro del idealismo– tiene que hacerlo partiendo de un sujeto. Ese sujeto con hambre de universalidad debe ser universal. Entramos en la *infinitud de la razón* que define a la filosofía de Hegel. De aquí que la máxima fundamental de su filosofía esté expresada en el deslumbrante *Prefacio* a la *Fenomenología del espíritu* y diga: "Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también como *sujeto*" (*Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 15. Las bastardillas son del texto de Hegel). Hay un texto de Lukács al que –desde joven– suelo recurrir para explicar esto: "El ulterior avance desde el pensamiento metafísico (Kant, Schelling, Fichte, JPF) hacia el dialéctico no podía, por tanto, realizarse, dadas las circunstancias del desarrollo social y del científico, más que por la vía del idealismo. Pero desde el punto de vista idealista (por *idealista* entendamos la razón centrada en sujeto, el sujeto constituyente que constituye, da forma –Kant– a una realidad que no es él, JPF), una dialéctica de la realidad objetiva no es posible más que sobre la base del sujeto-objeto idéntico. Sólo aceptando algo que rebasa la consciencia individual del hombre, pero sigue siendo a pesar de ello del orden del sujeto, del orden de la consciencia, sólo cuando el idealismo ve en el movimiento, en el movimiento dialéctico de los objetos una vía de desarrollo que llega en el sujeto a consciencia de sí mismo, sólo pues cuando el movimiento del mundo objetivo llega a unidad objetiva y subjetiva, real y de consciencia, con el conocimiento es posible una dialéctica objetiva idealista o idealista-objetiva. El sujeto-objeto idéntico es, pues, la idea central de idealismo objetivo" (Lukács, *EL JOVEN HEGEL y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1963, p. 273). En suma, el sujeto-objeto idéntico significa que el sujeto es la sustancia y la sustancia el sujeto. El sujeto puede apoderarse de toda la realidad porque la realidad también es sujeto. Se trata, en Hegel, no de la razón finita como en Kant, sino de la razón infinita. De aquí que Hegel –que es un dialéctico, método que es uno con la realidad, que es el alma del desarrollo histórico por medio de sus antinomias y de sus antagonismos– reproche a Kant no haber advertido que si la Razón se perdía en antinomias es porque se sometía a la empiria y –según Kant– al trabajar sobre las síntesis del entendimiento y no sobre los datos de la realidad se perdía en contradicciones. No, dice Hegel, la Razón es contradictoria y dialéctica. ¡Qué cerca estuvo Kant! Pero su servilismo a la empiria de Hume le impidió llegar a fondo. Y llegar a fondo es ver que el sujeto y la sustancia son uno. Sujeto realizado y realidad subjetiva. O tomando el lenguaje que Hegel utilizará, sobre todo, en su *Lógica*: concepto realizado y realidad concebida.

Además, si Foucault le reconocía a Kant pensar su presente histórico en *¿Qué es la ilustración?*, Hegel va mucho más allá en sus ambiciones acerca de la historia. Hegel se propone ser el primer filósofo que habrá de pensar la *historia universal*. Hay una conocida frase que trasluce su interés por los acontecimientos históricos. Decía leer el diario todas las mañanas, actitud a la que llamaba su oración laica matutina. Tenemos, en suma, a Hegel colocado en la cima del mundo histórico, en el momento en que la humanidad ha llegado al acontecimiento histórico-universal de la Revolución francesa. ¿Cómo se ha llegado hasta aquí? Esta es la materialidad que Hegel quiere pensar. Todo el desarrollo de la historia humana que ha precedido a esta esplendorosa culminación. Y, asimismo, a este origen. Porque, en Hegel, la historia termina, pero termina para continuar de otro modo, *sabiéndose*. ¿Qué es esto? ¿Por qué la historia culmina? ¿Por qué a partir de Hegel continuará pero en la modalidad del Saber Absoluto, de una historia autoconsciente? Esto tiene una respuesta deslumbrante porque deslumbrante es el *núcleo genético* del que Hegel parte para explicar la historia humana. Se trata de la *dialéctica del Amo y el Esclavo*.

DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO

Durante los años treinta –más exactamente: entre 1933 y 1939–, Alexandre Kojève, que había nacido en Rusia y emigrado a París, dio unas clases fundamentales en la Escuela de Altos Estudios de París. Se consagró, Kojève, a una lectura de Hegel con marcas de Marx y Heidegger. Se consagró, también, a una sola obra de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*, y sus puntos más altos llegaron en el análisis del capítulo IV, sección A. Es el apartado que aborda el tema del seño-

río y la servidumbre. Acaso esos cursos no habrían pasado a la historia si no fuese por el más que selecto auditorio con el que contó Kojève. Coincidieron ahí Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil, Pierre Klossowski, Raymond Aron, Raymond Queneau, algunos otros y, se dice, Jean-Paul Sartre, de quien no se tiene seguridad, aunque sí es absolutamente comprobable (sobre todo en la lectura de *El ser y la nada*) que Sartre, al menos, manejó los apuntes de esas clases y los utilizó intensivamente. De esta forma, su primera gran obra, *El ser*..., es una genial relectura de *Ser y tiempo* pasada por los apuntes de Kojève. Esto no tiene por qué afectar la "originalidad" de Sartre. Es muy discutible el concepto de "originalidad". De todas formas, Sartre nunca ocultó sus fuentes, arte que, en Jacques Lacan, llegaría a extremos admirables: pocos escamotearon de modo tan entusiasta sus influencias o sus apropiaciones.

Si bien no sería adecuado tomar exclusivamente la interpretación de Kojève para exponer la dialéctica del Amo y el Esclavo, no es menos cierto que la tentación es fuerte. Sobre todo por la influencia que tuvo en gran parte de un pensamiento francés que fue fructífero y que logró difusión universal por medio de la *moda* del existencialismo de posguerra. Además –y vuelvo aquí a mis viejos y queridos maestros hegelianos: Ansgar Klein y Andrés Mercado Vera– fue *alla* Kojève cómo recibí la enseñanza de ese deslumbrante pasaje de la *Fenomenología*. Confieso que, aún, es para mí la más fructífera. (Los cursos de Kojève, por mediación de Raymond Queneau, se publicaron en 1948: *Introduction à la lecture de Hegel*. Otro texto valioso de Kojève para consultar es *La noción de autoridad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.)

Se trata, para Hegel, de explicitar el *núcleo genético* de la historia humana. Para eso sorprende al ser humano en el momento en que, en lugar de tener una relación de conocimiento con el objeto, con la empiria, tiene una relación *deseante*. Este hecho le permite decir que el hombre es, ante todo, deseo. Hay dos tipos de deseo. Primero, deseo de cosas naturales. Aquí, el deseo no pasa de ser un *deseo animal*. Como vemos, el deseo del hombre no habrá de ser deseo de cosas naturales; el hombre habrá de desear *otra cosa* para ser humano. Porque el deseo de las cosas naturales lo comparte con quienes no son hombres: con los animales, cuya inmediatez con la cosa deseada los lleva a consumirla. El hombre, lejos de desear cosas naturales, desea deseos. Desea los deseos de los otros hombres. Lo que hace que un hombre sea tal es su deseo de deseos. Su deseo de otros deseos. Si tenemos, de este modo, una comunidad de deseos que se desean observamos que el deseo humano tiene una dimensión social. Sólo en una sociedad humana puede surgir, establecerse una sociedad de deseos deseantes. Debemos entender por deseo el deseo de reconocimiento.

Lateralidad: Nos permitiremos aquí una nueva imprudencia: *Hegel inventó a Husserl*. Las fuentes de Sartre –las que explican al Sartre fenomenólogo de su primera etapa, la anterior al marxismo– son: Hegel (el deseo que desea deseos), Husserl (la fenomenología, la intencionalidad de la conciencia), Heidegger (el estado de arrojo del *Dasein*) y Kojève (lectura heideggeriana de Hegel). Volvamos: Hegel inventó a Husserl. Esta conciencia hegeliana que desea deseos barre con toda la estructura gnoseológica del idealismo. Antes –en Kant, pongamos– la relación del sujeto con la empiria era una relación de conocimiento del objeto. En Hegel, el objeto es otro hombre. Otra conciencia. Otro deseo. Estamos, aquí, en el plano existencial. Pero también en el fenomenológico. Lo propio de la conciencia fenomenológica es estallar hacia fuera. El gran descubrimiento de Husserl reside en establecer una conciencia que está toda ella arrojada al mundo. A esto le llama *intencionalidad de la conciencia*. La conciencia husserliana es, en tanto conciencia intencional, no "la tradicional conciencia que 'digiere', o ingiere al menos, el mundo exterior, (sino la que) revela una conciencia que 'dispara hacia' (Sartre); una conciencia, en suma, que no *es* nada, salvo una relación con el mundo" (Jean-François Lyotard, *La fenomenología*, Eudeba, Buenos Aires, 1960, p. 7). Más adelante, en un pasaje que titula "Nota sobre Hegel y Husserl", Lyotard insiste: "La conciencia es siempre conciencia de, y no existe ningún objeto que no sea objeto para" (*Ob. cit.*, p. 24. ¡Cómo citaba Lyotard a Sartre en estos años! Después, constituido en adalid de la posmodernidad, lo olvidó por completo: silencio). Volviendo otra vez: la conciencia deseante de Hegel no intenciona sobre un objeto sino sobre otro deseo, el cual, a su vez, intenciona sobre ella. *Hay un choque de intencionalidades. Hay una beligerancia de intencionalidades.* La intencionalidad, en Hegel, vive en estado de conflicto. En resumen: 1) La conciencia del deseo hegeliano estalla hacia fuera, como habrá de proponerlo la intencionalidad fenomenológica de Husserl; 2) El "afuera" del deseo no es una "cosa". Lo es, sí, el afuera del animal, que desea "cosas naturales"; 3) La conciencia deseante desea deseos; 4) Al ser *deseo* la conciencia no tiene "contenidos". Es un vacío. Toda ella está arrojada hacia el deseo que desea. Al ser un vacío esta conciencia es *nada*. Tiene que darse el ser sometiendo a la otra conciencia. Su "contenido" será el reconocimiento, por sumisión, del otro deseo. Hegel, vía Kojève, inventó a Sartre. Si todo deseo –por estar arrojado hacia otro deseo– deja vacía a la conciencia, toda conciencia es una nada. El animal, al desear una cosa, no desea una nada, desea un ser y no sale de la esfera cósica del ser. De aquí que Sartre titule a su primera gran obra *El ser y la nada*.

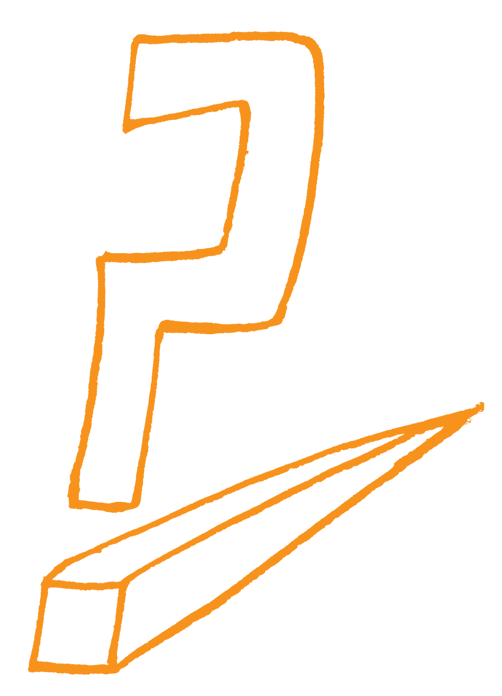
Esta "lateralidad", esta nueva "imprudencia", tiene el sentido de exhibir la interna trama de la filosofía. Si dijimos que no hay, en filosofía, "galería de los héroes del pensamiento" que podrían ser estudiados uno por uno, estancos y autónomos en su propio territorio, sino que la filosofía es una urdimbre dialéctica, un ir y venir, una influencia retroalimentada entre hombres se han dedicado a pensar y que toman y reciben ideas que vienen del pasado y hasta del futuro que piensan o dibujan en su imaginación, es para hablar de las pasiones que habitan este saber; y de su historicidad áspera y contaminada.

Deberá, también, quedar claro que estas *imprudencias* no pretenden significar más que eso: un cierto gesto con alguna osadía temática. No pretenden abrir ninguna puerta que no haya sido abierta. En filosofía, pocas veces se abren puertas nuevas. Se trata más precisamente de una nueva organización de materiales ya trabajados. O de un matiz, dado por un punto de vista diferente, *lateral*. Al cabo, más de uno ha dicho ya que Kojève ha puesto a Heidegger como precursor de Hegel.

LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

El hombre puede desear una *cosa*, pero si la desea, la desea humanamente: la desea si otro hombre la desea. Impongo mi deseo al de éste y lo obligo a reconocerme en mi superioridad y a reconocer mi derecho a la cosa. No habría –y aquí reside la agudeza de este análisis– un deseo *inmediato* de la cosa. El hombre no desea una cosa de modo inmediato, como el animal, sino *mediato*. La desea porque otro la desea y la desea para imponerse a este otro y hacerse reconocer por él. Ahora bien, si desea la cosa para lograr que el otro, sometiéndose, deje de desearla y se la entregue desistiendo de ella, vemos que eso que en verdad desea sigue siendo el deseo, el reconocimiento del otro. ¿Cómo es esta lucha por el reconocimiento?

El deseo humano no es biológico. El deseo de reconocimiento no es un deseo biológico. Sería biológico si deseara una cosa para consumirla, alimentarse. El deseo no quiere comida. Su hambre es otro. Es un hambre nobiológico. Es hambre de deseos. Hambre de reconocimiento. Al estar en una comunidad de deseos se está en una comunidad de antagonismos. De enfrentamientos. Se trata de la *lucha por ser reconocido*. De las dos conciencias que se enfrentan ninguna es el Amo, ninguna el Esclavo. Estas dos *figuras* son resultado de una lucha. En esa lucha, una de las dos conciencias teme morir. La otra, no. En una de las dos conciencias el miedo a morir es más fuerte que el deseo de reconocimiento. Es decir, yo quiero que la otra conciencia, la que me enfrenta, se me someta y me reconozca. Sobrellevo esta tensión hasta donde puedo. De pronto el *miedo* le pone un límite a mi deseo. La otra conciencia no se me somete. Descubro *en ella* que está dispuesta a luchar hasta morir. Peor aún: descubro *en ella* que no le importa morir. Que no piensa en la muerte. Que sólo piensa en su deseo y en cómo saciarlo. *Porque el deseo, ante todo, es deseo del deseo*. (Ya vamos a ver, al estudiar a Nietzsche, cómo la voluntad de poder es, y también *ante todo*, "voluntad de la voluntad". Y que este retorno sobre sí de la voluntad, este incesante quererse a sí misma, bien puede entenderse como el "eterno retorno" en Nietzsche.) Al ser, el deseo, esto, es decir, deseo del deseo, no cabe en él otra

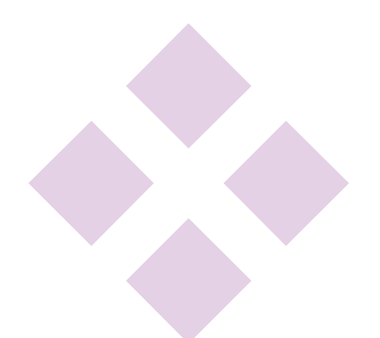


posibilidad más que darse satisfacción, volverse real: ser reconocido y someter. De los dos deseos enfrentados, el deseo que es más deseo de su deseo que el otro del suyo es el que somete. Al desear tan extremadamente mi deseo no le temo a la muerte. El otro deseo, el que cede, *teme más a la muerte de lo que desea a su deseo*. Ya que si deseara a su deseo no temería morir.

EL TEMOR Y LA ANGUSTIA

Se resuelve, así, la lucha por el reconocimiento. Una de las dos conciencias teme morir. Morir es un hecho biológico. Morir es un hecho de la naturaleza. Ergo, la conciencia que teme morir se *animaliza*. Se hunde en la inhumanidad. Se hunde en lo natural. Por decirlo así, se biologiza. La otra conciencia, la que no teme morir, demuestra que, para ella, el deseo del reconocimiento es mayor que su miedo a la muerte, el cual, además, no ha exhibido existencia alguna. No sería apropiado decir que, en la conciencia del Amo, hay *más* deseo de reconocimiento que miedo a morir. Esto sugiere que hay *algo* de miedo a morir, y que ese algo es *menor* que el deseo de reconocimiento. No: en la lucha del reconocimiento, la conciencia que logra someter a la otra, la del Amo –o más exactamente: la que será el Amo– no tiene ningún miedo a morir: *toda ella es deseo de su deseo, deseo de ser reconocida.*

Hemos llegado en este momento de la dialéctica a establecer las figuras del Amo y del Esclavo. La historia será, en Hegel, la inte-



racción de estas dos figuras. El hombre nunca es sola y meramente *hombre*. Es Amo o es Esclavo. Habría que establecer asimismo que una sociedad es una sociedad de existencias autónomas (amos) y existencias dependientes (esclavos). La *historia universal* sería la del antagonismo de estas dos figuras dialécticas. Si introducimos ahora el concepto de *devenir* en tanto concepto clave del desarrollo histórico vemos que este antagonismo (Amo-Esclavo) tiene que *superarse*. Tiene que devenir.

En el punto (B) de este capítulo Hegel introduce un texto sorprendente. O por decirlo con mayor exactitud: un texto sorprendente en un texto sorprendente. El punto (B) se titula: *El temor*. La conciencia que ha temido morir ha experimentado, "*en ella misma, de hecho*, esta verdad de la pura negatividad" (Hegel, *Ob. cit.*, p. 119). Sigamos a Hegel en su lenguaje críptico y genial: "En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo a la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse en ella cuanto había de fijo" (*Ob. cit.*, p. 119). Se dice que *Ser y tiempo* (1927) es el más grande libro filosófico desde la *Fenomenología del espíritu* (1807). Hay gran filosofía en Marx. Y hay gran filosofía en Nietzsche. Pero si hablamos de obras en sí mismas acaso sea cierto y acaso entre el texto hegeliano de 1807 y el heideggeriano de 1927 no haya cimas tales. Digo esto para señalar la *marca* de Hegel en Heidegger. Cuando Heidegger aborda la cuestión de la *angustia* establece una diferenciación entre miedo y angustia. El miedo es siempre miedo de *algo*. La angustia, no. Sé, siempre, de qué tengo miedo. No sé por qué estoy angustiado. Ni puedo saberlo. Porque no hay *algo* que me angustie. La angustia me devela la *nada*. Y la nada me abre el horizonte de la muerte. Bien, es lo que Hegel ha pensado sobre el Esclavo. El Esclavo siente en-sí la *pura negatividad*. El Amo, al inferirle el miedo a la muerte, se la ha hecho sentir. Por ese motivo es que Hegel escribe: *el señor absoluto*. El señor es "absoluto" porque es la pura negatividad. Si no es reconocido, matará. De aquí que Hegel señale que la conciencia que teme morir se ha sentido "angustiada". Pero no "por esto o aquello". Esto sería lo que Heidegger llamaría el miedo o el temor de *algo*. La conciencia hegeliana se angustia por la negatividad absoluta. La angustia, en Hegel, es ser-para-la-muerte. La angustia surge con la real posibilidad de la pérdida de "la esencia entera". Acaso la conciencia que padece la negatividad pura del Amo no se angustie por el Amo. Angustiarse por el Amo sería angustiarse por *algo*: el Amo. No: la conciencia que se angustia se angustia por la negatividad absoluta, por la muerte. La muerte no es algo. El miedo es algo: les tengo miedo a los trenes, a las verduras, a los líquidos, al portero de mi edificio o... al Amo. La angustia, al revelarme la nada, no le teme a algo: ni a esto ni a aquello. Si la angustia le temiera a *algo*, no sería la angustia, sería el miedo. La angustia me devela –insistamos– la pura negatividad, la absoluta negatividad, la muerte. Ni siquiera muerto voy a *ser* algo. Morir es *dejar de ser*.

¿Qué le sucede al Amo? El movimiento dialéctico que traza Hegel ya va tomando consistencia. Primer momento: las conciencias enfrentadas. Segundo momento: el Amo niega al Esclavo. Nos dirigimos al tercer momento. Prestemos nuestra atención a la figura del Amo.

EL AMO, EL GOCE Y LA COSA

El Amo se relaciona con la *cosa* (la materialidad) de modo *mediato*. Si su relación con la cosa fuera inmediata, el Amo la consumiría él mismo. Pero lo que el Amo consume *no es* la cosa, sino que es la cosa tal como el Esclavo la ha trabajado. El Esclavo, por serlo, trabaja la cosa y se la entrega al Amo. El Amo, entre él y la cosa, ha puesto al Esclavo. El Esclavo trabaja y transforma la cosa, la materia, la naturaleza, el Amo la goza. Citemos a Hegel: "El señor se relaciona *con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*" (*Ob. cit.*, p. 118. Las cursivas son de Hegel). Sigamos: "El siervo (...) se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumar su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*" (*Ob. cit.*, p. 118. Cursivas de Hegel). Recordemos a Jack the Ripper, es decir, *vamos por partes*. 1) El siervo, al trabajar la cosa, la niega en lo que *es*. El trabajo transforma la materia, nunca la deja como es. Al hacerlo, la *supera*. Va más allá de la empiria originaria. Al cabo, negar lo que es y transformarlo (es decir, negar la materia en lo que es y transformarla) es el núcleo genético de la *cultura*. El Esclavo supera la cosa y la recupera para la cultura, transformándola; 2) La cosa es *independiente* para el Esclavo porque no es suya, de aquí que no pueda destruirla, consumiéndola. Que la cosa sea *independiente* para el Esclavo es lo que lo obliga a retener su goce, no consumirla y transformarla, dando origen a la cultura. Otra vez: ¿qué ocurre con el Amo? Dijimos que el Amo se relaciona con la cosa de un modo mediato, porque entre él y la cosa ha puesto al Esclavo. Notemos, quizás insistiendo, que el Esclavo también se relaciona con la cosa de modo mediato, porque entre él y la cosa está el miedo al Amo. Si el Esclavo no temiera al Amo consumiría la cosa y su relación sería inmediata, goce. Pero tiene miedo y ello lo lleva a trabajar la cosa, transformándola. Una vez transformada, se la entrega al Amo. Y aquí –*exactamente aquí*– es donde la cosa, para el Amo, se transforma en *inmediata*. El Amo es pasivo frente a la cosa. El Esclavo es activo, creador. Pensemos, todavía más, en la relación del Amo con la coseidad. "Por lo contrario (escribe Hegel), a través de esta mediación (*la del Esclavo*, JPF), la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma (de la cosa, JPF) o en el *goce*" (*Ob. cit.*, p. 118. Cursivas de Hegel). El Esclavo había logrado sublimar su apetencia de la cosa. Al sublimarla, trabaja. Contiene su apetencia. El Amo no contiene su apetencia: encuentra su satisfacción "en el goce" (*Ob. cit.*, p. 118). La apetencia del Esclavo no puede realizarse porque la cosa, para él, es *independiente*, por ser del Amo. Sigue Hegel: "En cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa (depende de la cosa, se somete a ella, sólo se relaciona con ella por un goce que no puede sino saciar, JPF) y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma" (*Ob. cit.*, p. 118).

EL ESCLAVO Y EL TRABAJO FORMATIVO

En el parágrafo siguiente, al que Hegel llama *La formación cultural*, aborda el modo en que tiene lugar el trabajo del Esclavo. Advierto, aquí, que he seguido más a Hegel que a Kojève. O un poco a uno, un poco a otro. También, ya que de confesiones se trata, confieso que introduje varios desarrollos propios. No quería privarlos de entrar en ciertos crípticos pero fascinantes textos del maestro de Jena. Bien, ¿qué es el trabajo del Esclavo? Escribe Hegel: "El trabajo, por el contrario ("por el contrario" a la actitud del Amo, JPF), es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*" (*Ob. cit.*, p. 120). El Esclavo se "forma" trabajando para el Amo. La palabra alemana *Bildung* expresa esa realidad del Esclavo. Se produce aquí una negación de la negación: el Esclavo trabajador (que reprime su apetencia, que contiene la "desaparición" de la cosa para "transformarla" y dar origen a la cultura, algo que vuelve "formativo" al trabajo) niega al Amo pasivo del goce. Llegaríamos a una síntesis final en la cual la cultura elimina las figuras del Amo y el Esclavo en una sociedad que contenga a ambos. Esta síntesis final será, en Hegel, el Estado.

Hay otro aspecto de insatisfacción para el Amo. Volvamos al exacto momento en que somete al Esclavo y logra su reconocimiento. ¿Quién, en verdad, lo está reconociendo? Un Esclavo. Es decir, *no un ser humano, sino una mera cosa que tiene miedo a morir, un ente natural*. Tampoco el Amo podrá ser reconocido por los otros Amos. Todo Amo prefiere morir antes que reconocer servilmente a otro. En suma: el Amo *nunca* podrá alcanzar su satisfacción. De aquí que Kojève insista en algo que nos importa mucho porque será fundamental para estudiar a Nietzsche: *la historia es la historia del esclavo trabajador*. La aparición del Amo en el devenir histórico sólo tendría el sentido de engendrar al Esclavo. El Esclavo, mediante el trabajo formativo (*Bildung*), suprime dialécticamente (*Aufhebung*) al Amo y al hacerlo se suprime él como Esclavo y posibilita el desarrollo de la historia. Damos por concluido aquí uno de los desarrollos más admirables de la historia de la filosofía. Podríamos decir, retomando nuestra pregunta *Qué es la filosofía*, esto, la dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel, *es* filosofía.

Lateralidad: Vivimos en una de las ciudades más "psi" del planeta. A muchos de ustedes habrán sonado más que familiares algunas palabras que aparecen en el texto hegeliano: goce y deseo, sobre todo. Trataremos de ver un poco el uso que ha hecho Lacan de ellas. Pero, en principio, baste señalar que las mismas revelan hasta qué punto la asistencia de Lacan a los cursos de Kojève influyó en sus textos (escasos) o en sus seminarios (caudalosos).

Esta "lateralidad" será cinematográfica. La dialéctica del Amo y el Esclavo ha tenido expresiones valiosas en ese arte. Una, de los tempranos años sesenta (o, para ser más exactos, de 1963), fue dirigida por el británico Joseph Losey. Tuvo un guionista de lujo: el dramaturgo Harold Pinter. Y un no menos lujoso *cast*: Dirk Bogarde, James Fox, Sarah Miles. Leonard Maltin, que no tiene la más leve idea acerca de la procedencia filosófica del film (no creo que Maltin conozca algo sobre Hegel), revela, sin embargo, la inocultable fuente de Pinter y Losey: "Pérfida (*insidious*) historia de degradación moral en que el sirviente Bogarde se transforma (*becomes*) en el amo de su empleador Fox" (Leonard Maltin, *Movie & Video Guide*, 2001, p. 1238).

El otro film (diferenciado estéticamente del de Losey pero no menor en calidad y potencia) es *La grande bouffe*, que expresó el punto más alto de la colaboración entre el realizador italiano Marco Ferreri y el guionista español Rafael Azcona. Además, "contó con los mejores actores que el cine europeo tenía en ese momento. O, al menos, con cuatro de ellos. No sólo interpretaron a los cuatro personajes centrales, sino que les entregaron sus nombres. Marcello Mastroianni hizo a Marcello, Ugo Tognazzi a Ugo, Philippe Noiret a Philippe y Michel Piccoli a Michel. Y una notable actriz –Andrea Ferreol–, que luego trabajaría con Francis Girod, Philippe de Broca, Salvatore Samperi, Bruno Gantillon (...), Fassbinder, Monicelli y Schlondorff (en *El tambor*), haría la parte de Andrea, una maestra excesiva, muy gorda y muy dispuesta a satisfacer los deseos sexuales de los cuatro hombres.

Son cuatro personajes que pertenecen a la alta burguesía y se encierran en una casa de las afueras de París para comer hasta matarse. Lo consiguen. La lectura de Ferreri era optimista, muy de la época: la burguesía se autoaniquilará, comerá hasta morir. Hoy, los amos siguen comiendo y no mueren. Son los esclavos los que mueren de hambre. Su trabajo se ha devaluado. Y la Tierra está entregada a la furia destructiva de los amos, esos dioses con prótesis. El terrorismo –lo Otro de los amos– no construye, como el Esclavo, la historia: quiere destruirla.

el próximo domingo
CLASE N° 9
HEGEL, DIALÉCTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA